



## Roy Ben-Shai Att leva utifrån

*Om Jean Améry's moralfilosofi*

Mitt ämne är: Vid tankens gräns. Att denna gräns  
råkar löpa längs med de så förhatliga fasorna är  
inte mitt fel.  
Jean Améry

### Biografisk skiss

Jean Améry, ursprungligen Hans Mayer, föddes 1912 i Wien som det enda barnet till en katolsk mor och en judisk far. Det faktum att hans far var av judisk härkomst hade föga, kanske ingen, betydelse för hans uppväxt. Han var i alla avseenden österrikare och studerade för att ta en examen i filosofi och litteratur; han strävade efter att bli författare. När nazisterna tog över makten i Österrike uppdagades Améry's judiska bakgrund (både för honom själv och för nazisterna) och för att synliggöra denna ändrades hans namn i passet till Hans *Israel* Mayer. När han läste Nürnberglagarna insåg Hans Israel Mayer att han med sitt nya namn och sin tvivelaktiga identitet inte längre gick säker; eller snarare, han insåg att säkerhet för honom redan tidigare hade varit en bräcklig illusion. Som han senare skrev: "Ingenting kan invagga mig i den trygghetens slummer från vilken jag vaknade upp 1935".<sup>1</sup>

Han flydde till Belgien där han (under falsk identitet) gick med i och arbetade för den belgiska motståndsrörelsen, tills han en dag 1943 togs till fånga av Gestapo när han delade ut flygblad. De torterade honom brutalt. Han hängdes upp i bakbundna armar från en krok i taket; hans axlar gick snart ur led och medan han hängde där söndervriden blev han hårt pryglad. Denna händelse — Améry's första möte med tortyrens värld, vilken han senare skulle påstå vara Tredje Rikets själva väsen — skulle komma att bli avgörande för hans tänkande och skrivande.<sup>2</sup>

Gestapo upptäckte snart sin fånges "riktiga" (judiska) identitet och skickade honom till Auschwitz där han kom att vistas större delen av krigets två sista år. Efter befrielsen från lägret återvände han till Bryssel för gott och ändrade sitt namn (en andra gång) från Hans Israel Mayer till Jean Améry, för att markera att han för alltid var avskild från sin österrikiska identitet, liksom från sin barndom och ungdom. Améry avsåg sitt hemland, sitt *Heimat*, men gjorde aldrig sken av att anamma något nytt. "Det finns ingen 'ny hembygd'", skrev han. "Hembygden är barn- och ungdomsbygden. Den som har förlorat den förblir förlorad [...]"<sup>3</sup> Améry kände sig således fångad i ett dunkel mellan en judisk identitet — som han hade blivit påtvingad men inte kunde ta till sig helhjärtat — och en österrikisk identitet — från vilken han var utestängd men ändå bunden till.<sup>4</sup>

Améry, en evig främling i förhållande till samhället och sig själv, blev förläggare och kulturkritiker och skrev om vitt skilda ämnen — från politik, amerikansk film och jazz till litteratur och filosofi. 1966 söktes han upp av en bekant från Tyskland, där det fanns ett växande intresse för förintelsen, och ombads för första gången att berätta om sina upplevelser inför tysk publik. Vad som följde var fem föredrag av Améry i tysk radio, en serie som senare sammanställdes och utgavs i en bok med titeln *Jenseits von Schuld und Sühne* [Bortom skuld och botgörelse].<sup>5</sup> Detta är utan tvekan Amérys viktigaste bok, men den skulle inte bli den sista; det dök upp fler böcker om olika ämnen och de kom till enligt samma procedur: en serie om fem radioframträdanden för en tysk publik som så småningom kom ut i bokform. 1976 publicerade Améry sin sista bok, om självmord, *Hand an sich legen*, och 1978, vid 66 års ålder, tog han sitt liv.

### Dunklet i Amérys filosofi

Diskussionerna kring *Jenseits von Schuld und Sühne* har mestadels varit begränsade till "förintelsestudi-erna". Min läsning insisterar i stället på att behandla hans texter som filosofiska, om än — vilket måste tilläggas — av ett alldeles särskilt slag. Det undantagsmässiga som i *grunden* karakteriserar Amérys texter har att göra med att de utgår från hans personliga upplevelser, eller snarare från konkreta händelser, personligt genomlevda. Samtidigt strävar de efter att vara filosofiska i det att han försöker dra allmängiltiga sanningar ur dessa upplevelser och dela med sig av dem, personligen. Spänningen mellan den bekännande strukturen i hans texter och deras filosofiska ambition, tillsammans med hans uttalade strävan att aldrig försaka någon av dessa poler, konstituerar vad jag kallar *dunklet* i hans verk.<sup>6</sup>

Till att börja med: det metatextuella dunklet som just presenterats, det mellan det personliga och det universella, tar sig uttryck även i det filosofiska innehållet. Men här skulle jag snarare vilja beskriva det som ett dunkel mellan *pathos* (som i stora drag innebär att utstå, genomgå eller genomlida en upplevelse) och *logos* (associerat som bekant med intellekt, kunskap, språk, förnuft, tanke/själ (*Geist*)). I dess mest radikala form är *patos* något personligt, medan *logos* är, eller åtminstone kan vara, något opersonligt (känslomässigt avtrubbat).<sup>7</sup> Trots att spänningen mellan dessa två sällan är särskilt påtaglig i vårt vardagliga liv, och trots att de knappast kan betraktas som varandras motsatser, är Amérys huvudsakliga ämne alltid de sällsynta upplevelser där *logos* görs nästan helt odugligt eller slås ut fullständigt. Men samtidigt, just genom själva försöket att tematisera dessa upplevelser *som sådana*, och, som jag sade, att blotta något allmängiltigt om dem och från dem, insisterar Améry i själva verket på att rädda *logos*, inte genom att införliva eller inkorporera dessa upplevelser, utan genom att öppna för och behålla ett obestämbart dunkel kring dem.<sup>8</sup>

Följaktligen tycker jag att "*patologisk* beskrivning" är det begrepp som bäst fångar Amérys särskilda sätt att filosofera, även om han själv beskrev sitt arbete som "en beskrivning av offerexistensens natur". (JSS, s 16) Det patetiska är en annan ytterlighet av upplevelsen, och där finns en annan attityd gentemot *logos* (möjligtvis en annan typ av *logos*). Att betrakta *patologi* som en särskild *filosofisk diskurs* skulle kunna innebära en underminering av de invanda konnotationerna till termen "*patologi*", det vill säga "psykisk sjukdom", "avvikelse från normen", "de anatomiska eller funktionella symptomen på en sjukdom" eller "det vetenskapliga studiet av sjukdomens natur". Denna underminering blir möjligen mer talande längre fram när vi ställs inför Amérys kamp för att legitimera sin "*sjukdom*" och för att beskriva

dess symptom i termer av "moralisk sanning" och krav. Försöket att vända "sjukdomen" från en undantagsmässig, personlig, psykologisk, anatomisk eller biologisk angelägenhet till en allmängiltig sådan utgör i själva verket det centrala i hans strävan.

Améry, liksom andra tänkare före honom, ansåg att om moral eller etik över huvud taget kan diskuteras kan detta enbart göras i enlighet med en radikal kritik av intellektet. I Amérys fall är det dock värt att notera att denna "kritik" inte utförs med hjälp av ett intellektuellt grepp — som något avsiktligt påbörjat och fullföljt — utan snarare med hjälp av ett patos som han *råkade* genomleva — han hade inte valt det själv, det var inte hans förtjänst, och han rädde inte för det. Detsamma kan inte sägas om oss läsare och vi kan därför inte dela hans patos helt och fullt. Således blir utmaningen för oss att komma fram till ett lämpligt sätt att närma oss texten; ett sätt genom vilket det dunkla (en intim närhet och oöverbryggbar distans) kan bibehållas mellan oss och författarens röst, ständigt trotsande det som är närmast oundvikligt: att skingra detta dunkel genom en försonande eller approprierande handling.

### Verklighet: Vid tankens gräns

Améry anlände till Auschwitz som en självutnämnd intellektuell och han berövades där det som han höll mest kärt och hade kommit att ta för givet, nämligen intellektet. I den första essän i boken, "An den Grenzen des Geistes" [Vid tankens gräns]<sup>9</sup>, säger sig Améry vara fast besluten att granska sammandrabbningen mellan Auschwitz och intellektet, det vill säga att undersöka vad det var i Auschwitz som kränkte intellektet och drog det till dess gräns. Améry finner fler än ett sätt på vilket denna sammandrabbning ägde rum. Jag skall ge en översikt över några av dessa sätt under den gemensamma benämningen *söndervridning*.

Améry skriver: "Ingen annanstans [än i Auschwitz] var verkligheten så verklig, ingen annanstans var den så mycket verklighet. På inget annat ställe har försöket att överskrida den visat sig vara så utsiktslöst och så tarvligt." (*JSS*, s 19) Och han tillägger: "inte ens i den direkta upplevelsen är vardagens verklighet något annat än kodad abstraktion. Endast vid enstaka tillfällen i livet står vi verkligen öga mot öga med det som händer, och då också med verkligheten". (*JSS*, s 53) Det finns en subtil hake i denna verklighetssyn: vi måste alltid hålla i minnet att det vi upplever när vi läser inte är en sådan verklighet, för när vi läser använder vi redan vårt intellekt och det är också troligt att vi känner oss förhållandevis bekväma och tillfreds. Detta är dock inte en ren bristfällighet. Det är nödvändigt att en sådan verklighet upplevs i form av *frånvaro* eftersom det som karakteriserar dess patos är att det har passerat *otänkt*, och av den anledningen är för evigt *otänkbart*. Möjligen på grund av ödmjukhet men förmodligen också på grund av en medvetenhet om detta problem avstår Améry avsiktligt från att tala i första person, eller "att använda det lilla ordet jag", som han uttrycker det. I stället använder han mestadels frasen "den *intellektuelle* i Auschwitz". Vad som framträder genom detta sätt att referera till sig själv i tredje person (ett tema som han i sin senare bok, *Über das Altern* [Om åldern], kommer att utforska i termer av att vara "en främling för sig själv") är just berövandet av berättarens position; med andra ord berövandet av den "ursprungliga" positionen för en tänkande, införlivande, "världsligande" subjektivitet.

I en med våld påtvingad ensamhet, genom en känsla av allt överskuggande rädsla och en förlust av tillit, av total osäkerhet och förlorad kontroll över händelseförloppet, förvrids oundvikligen en människas tidsuppfattning.<sup>10</sup> Detta

patos som Améry kallar "*rubbnings* av tiden" kan också ses som en sorts söndervridning. Under tortyr splittras de metodiska processerna igenkännande, projicering, minne, association, och det uppstår ett egendomligt patos som inte tillåter något överskridande (i heideggerskt språkbruk, "ex-istens" eller "ex-stas") annat än i en pågående, allt förtärande tidens gång. Detta innebär, som citerats tidigare, att stå "öga mot öga med det som händer". (*JSS*, s 53) Denna upplevelse kan inte assimileras; den kan inte glömmas och inte bli ihågkommen. Det är sant att det som en gång har blivit söndervridet kan man alltid försöka vrida tillbaka. Vad som däremot inte kan vridas tillbaka är, enligt Améry, söndervridningens patos. Och ändå finns det där likt ett födelsemärke, som Améry uttrycker det:

För en gångs skull var det över. Det är fortfarande inte över.  
Tjugotvå år senare dinglar jag fortfarande över marken i ur led  
vridna armar, flämtande och självanklagande. I ett sådant fall  
finns ingen "bortträngning". Kan någon tränga bort ett  
eldsmärke? (*JSS*, s 68)

Den utmaning Améry ställer oss inför är att först möta omöjligheten i eller avsaknaden av ett sådant patos och att inte bortse från denna omöjlighet. Med andra ord, ett erkännande av vårt misslyckande att förstå eller uppleva denna sorts verklighet torde inte tysta Amérys redogörelse utan tvärtom aktualisera hans röst och vittnesbörd. Dessutom är det en mycket likartad upplevelse — nämligen intellektets oduglighet — som Améry själv vittnar om i sina reflektioner kring Auschwitz. Att vara "idel öra" tycks mig således vara ett sätt att närma sig söndervridningstemat. I en viktig passage skriver Améry:

I lägret förklarade intellektet som helhet sig självt inkompetent.  
Det abdikerade som verktyg för att lösa de uppgifter som lagts  
på oss. Dock — och detta är mycket viktigt — kunde det  
användas för *sitt eget avskaffande*, och det i sig var inte lite.  
För det var ju inte så att den intellektuelle — om han inte  
redan hade krossats fysiskt — nu hade blivit ointellektuell eller  
oförmögen att tänka. Tvärtom var det endast sällan som tanken  
gav sig själv andrum. Men den ogiltigförklarade sig själv då  
den vid så gott som varje steg stötte emot sina  
ogenomträngliga gränser. (*JSS*, s 43)

Som jag uppfattar det kom Améry att *värdesätta* intellektets förmåga att vända sig mot sig självt, och tankens förmåga att ogiltigförklara sig själv. I motsats till intellektets berättigande funktion söker Améry försätta oss i ett *aporetiskt* tillstånd, eller åtminstone att patologiskt beskriva ett sådant tillstånd där tanken fördrivs och blir hjälplös. Vad tjänar det för syfte? Améry tycks mena att endast om vi får en upplevelse av verkligheten, eller erfar frånvaron av verklighet, kan vi kliva ut ur vårt normaliserade och ofta likgiltiga eller *apatiska* upplevelsemönster, där vi rör oss framåt genom införlivande, hågkomst och glömska. En genuin passion för intellektet, för självet och för ett samhälle byggt på medmänsklighet är vad som krävs när allt detta berövats oss. Améry vill därför återvinna sinnet för logos som han förlorade i Auschwitz, men han vill återvinna det passionerat, noggrant, inte som en neutraliserande instans för objektifiering, utan tvärtom som en jävig, passionerad och följaktligen *moralisk* process. Han menar att värdigheten i logos endast kan räddas om den används för att förvandla såret till ett universellt bindande påstående.

### Moral: Ressentiment

Innan jag fortsätter med att närmare granska den fjärde essän i boken, "Ressentiment", som innehåller den springande punkten i Améry's moraliska framställning, vill jag säga ett par ord om essän som föregår den, "Hur mycket hembygd behöver en människa?", och om hur den essän fungerar som en övergång från Verklighet till Moral.

Améry beskriver upplevelsen av att inte ha ett hem [*Heimat*] — i ordets precisa innebörd — att återvända till. Han beskriver sin hemlängtan [*Heimweh*], som annorlunda än "traditionell hemlängtan" på så vis att den senare är riktad mot ett hem som finns där (dock inte *här*) medan hemmet i den förra har försvunnit, såsom tiden går förlorad. I ett sådant fall är "hemmet" inte längre en "plats"; det är begravt under det förgångnas ruiner: "min, vår hemsjuka", säger han, "var självförfrämligande. Det förflutna hade plötsligt begravts, och man visste inte längre vem man var."<sup>11</sup>

För att bättre uppfatta övergången från hemlängtans patos till ressentimentets patos kan vi betänka Améry's beskrivning av det dunkla i hans situation som "för alltid hängande i tortyrkroken mellan rädsla och ilska". Exilens känsla av hemlängtan och avsaknad av trygghet kombinerad med offrets förvridna förgångna skapar ett oupphörligt tillstånd av rädsla och en oförmåga att återvinna tillit till världen. "Då", som Améry säger, "rädslan förvandlar sig själv till ilska — för att återfå sin värdighet". (*JSS*, s 154) Améry återupprättar sin självkänsla och sin värdighet *vis-à-vis* samhället, inte genom återanpassning utan genom ressentiment. Genom ressentimentet förblir han oförsonad, vid samhällets gräns och han förhåller sig till det genom förebråelser: han vill vara en (konkret/högljudd/talande) samvetets röst — en som vare sig kommer fullständigt "inifrån" eller fullständigt "utifrån".

Améry använder det franska ordet i titeln till "Ressentiment" för att väcka associationer till Nietzsche som myntade detta begrepp i sin banbrytande behandling av ämnet i *Till moralens genealogi*. Nietzsches bok fick undertiteln "en stridsskrift" och Améry's essä är delvis menad som ett (något förbittrat) svar, en *mot*-stridsskrift, för att uppvärdera ressentimentets patos i förhållande till Nietzsches nedvärdering av det.<sup>12</sup> Vi kan notera att medan Nietzsches verk (såväl som andra tänkare som Améry är influerad av, exempelvis Heidegger och Sartre) är fullständigt framtidsorienterat, vägrar Améry's verk att begrunda, planera, profetera eller fantisera kring framtiden. Det är låst vid det förflutna som han personligen har upplevt, även om det aldrig nöjer sig med ett enkelt försvar eller en beskrivning av detta förflutna, utan alltid kämpar för att sträcka sig bortom.

Améry inser att han i diskussionen om sitt ressentiment försvarar en känsla som har "fördömts av såväl moralister [Nietzsche och Max Scheler] som psykologer". Han skriver:

De förra uppfattar det som en skamfläck, de senare som en sorts sjukdom. Jag måste bekänna mig till det, bära den sociala skamfläcken och först ta på mig sjukdomen som en integrerande del av min personlighet, sedan legitimera den. Ett mer otacksamt bekännelseföretag är svårt att tänka sig och det innebär dessutom att läsarens tålmod sätts på ovanligt stora prov.<sup>13</sup>

Det tålmod som Améry ber om och som han behöver för att kunna framföra sitt moraliska budskap och sitt svar till Nietzsche, handlar om att vi skall hålla tillbaka tendensen att "psykologisera" hans verk eller att diagnostisera hans

situation som "patologisk", i ordets banala innebörd eller enligt något annat "objektivt" kriterium. Sådana karaktärsbeskrivningar är på samma gång alltför *objektiva*, i det att de är "opartiska" och förbiser (avsaknaden av) patos, och alltför *subjektiva*, i det att de placerar fokus på Améry's psykiska tillstånd och således förbiser både den moraliska och historiska kontext till vilken det refererar och tillika den moraliska kontext i vilken det är situerat (det vill säga den egendomliga hermeneutiska situationen). Améry's uppgift är här att framföra och rättfärdiga detta patos som något betydelsefullt och bindande — som en källa till upprättandet av en moral. Om det verkligen är så att han är *sjuk*, säger han, då är tanken på att bli "botad" från denna sjukdom — en tanke han benämner en "moralisk tidsuppfattning" — helt enkelt omoralisk. Att hitta något botemedel är verkligen inte omöjligt, tror han; om det är något som är omöjligt är det att förbli obotad.

Det må vara sant att man mår bättre av att ta sig igenom livet utan att behöva utstå ressentiment, men Améry anser att det alternativet är omoraliskt i ljuset av vad som har hänt och fortsätter att hända. Ressentiment uppstår enligt Améry ur ett påtvingat disharmoniskt förhållande mellan individ och samhälle (och här hävdar jag att hans uppfattning av begreppet skiljer sig markant från Nietzsches). Det som kännetecknar en moralisk människa är för Améry just denna påtvingade disharmoni. Den hyser inom sig både makten att motstå — att stå emot — och en överväldigande känsla av beroende (den "moraliska människan" i Améry's verk är på inget vis en "autentisk" eller autonom varelse).

En förlust av ressentiment — vilket alltså är en högt värderad moralisk känsla för Améry — är allomfattande och därmed riskfylld. Det är emellertid inte någon självtillräcklig känsla, inte heller någon som bör förbli innesluten i sig själv (kanske kan vi, med hjälp av Nietzsche, tänka oss att ett renodlat internaliserat ressentiment är "förgiftande"). Om ressentimentet skall kunna ha någon betydelse måste det *skapa betydelse* för dem som det riktar sig emot. "Jag vårdade mitt ressentiment. Och då jag varken kan eller vill bli kvitt det, måste jag leva med det och jag är skyldig att förklara det för dem som det riktar sig emot." (R, s 45) Upprörd förklarar han:

Ni vill inte lyssna? Lyssna ändå. Ni vill inte veta vart er likgiltighet när som helst åter kan leda er och mig. Det ska jag tala om för er. Det angår inte er vad som hände för ni visste inte, ni var för unga eller var inte ens födda då? Ni borde ändå ha sett, er ungdom ger er inget fribrev. Bryt med era fäder.  
(JSS, s 149)

Detta är ett smakprov på Améry's sätt att filosofera: att vägra vara objektiv, indirekt, likgiltig, och kräva detsamma av en lyssnare. Dock aldrig på bekostnad av förnuftet. Améry inser det ologiska i sitt krav "bryt med era fäder", eftersom han vet, mer än någon annan, inte bara hur smärtsamt utan även hur omöjligt detta är. "När jag funderade på detta, undgick det inte min tanke att ressentimentet inte blott är ett onaturligt utan också ett logiskt motsägelsefullt tillstånd [...] Absurt nog kräver detta att man vänder på det irreversibla [...] Jag vet att tidsuppfattningen hos den som är fången i ressentimentet är förvriden, för-ryckt om man så vill, ty den kräver två omöjliga ting, en återgång till det genomlevda och ett upphävande av vad som skett." (R, s 45) Men hur absurt det än må förefalla är upphävandet av det förflutna just den sorts patos som Améry framförde till oss i "Hur mycket hembygd behöver en människa?"; det är, som vi har sett, grunden för hans hemlängtan till ett förflutet och ett hem som inte finns.

Han väjer inte för frågan huruvida han är galen eller lider av vad "objektiv vetenskaplig praxis, i dess förtjusande likgiltighet" har diagnostiserat som "koncentrationslägersyndrom" (*R*, s 45).

Än en gång måste jag ställa mig frågan [...] är jag möjligen psykiskt sjuk och lider jag inte av en obotlig sjukdom, av hysteri? Frågan är rent retorisk [...] Jag kommer fram till att det inte är jag som är eller var galen, utan snarare att neurosen ligger i det historiska skeendet. Det är de andra som är galningarna och rådvill befinner jag mig ensam bland dem, en fullt frisk person som gått med på en tur genom en psykiatriklinik och plötsligt kommit ifrån läkarna och sjukvårdarna. Men galningarnas dom är utan inskränkning bindande, eftersom den faktiskt kan verkställas när som helst, och min egen mentala klarsynthet är fullständigt irrelevant. (*JSS*, s 149)

När Améry argumenterar för det sunda och legitima i sitt ressentiment är det inte ett självändamål, utan med syfte att framhäva att samhället som helhet är i stånd till galenskap. Ett sådant påstående, en sådan dom över samhället som helhet, kan endast fällas av moralen (framförd av den moraliska människan), i meningen det som står utanför (eller aldrig är helt begränsat till) den sociala existensens gränsområden (även om moralen knappast har någon mening utan en direkt koppling till dessa). Endast en disharmonisk, patetisk moral kan ifrågasätta "det normalas" befogenheter, eller rent av dess sundhet. Vi bör därför förstå att den disharmoniska moraliska människans omdöme inte bör bedömas utifrån "objektivitetens" eller "den objektiva rättfärdighetens" måttstock. Galenskap eller omoral, säger Améry, kan inte definieras som det från regeln exkluderade. De kan inte definieras enbart utifrån intellektuellt samförstånd, förståelse, lagstiftning eller objektiv analys. Han konstaterar trotsigt:

Jag [...] är inte "traumatiserad" utan mitt andliga och psykiska tillstånd stämmer snarare helt och hållet överens med verkligheten [...] Jag upplevde en historisk realitet i min livstid som jag sprider kunskap om i mitt liv, och eftersom jag erfor den djupare än de flesta [...] kan jag också belysa den bättre. Men det är varken min förtjänst eller för att jag är särskilt klok, utan endast en ödets nyck." (*JSS*, s 154)

Påståendet att "han inte är traumatiserad" skall inte uppfattas bokstavligt. Amérys erfarenheter är utan tvekan "skolexempel" på ett trauma och han är väl medveten om det. Men vad han försöker säga är att hans trauma inte kan isoleras från den galna verklighet inom vilken det uppstod. Såret är historiskt och om Améry är en moralisk människa, som han säger, är det bara för att han *råkar* ha det såret.

Om jag står fast vid mitt ressentiment, om jag medger att jag är "jävig" när jag grubblar över vårt problem, vet jag ändå att jag är fången i konfliktens *moraliska sanning* [...] Endast jag insåg, och inser fortfarande, den moraliska innebörden av de slag som än i dag dånar i skallen på mig, och därför är det också mer berättigat att jag fäller en dom, inte bara över gärningsmannen utan också över samhället, som bara tänker på sitt fortbestånd. (*R*, s 46)

Låt oss möta detta krav och hålla tillbaka vår bedömning av Amérys klarsynthet. Då måste några allvarliga frågor ställas. Vad för sorts sanning är denna moraliska sanning? Vad skall göras med den? Vad menar Améry när han kräver att tiden skall vridas tillbaka och det som gjorts skall göras ogjort? Vad betyder detta att människor som ännu inte var födda borde ha gjort något, borde ha sett? Vad är detta om inte en reaktionär eller hysterisk känslomhet?

Moralisk motståndskraft innehåller en protest, ett uppror mot verkligheten som endast är förnuftig så länge som den är moralisk. Den moraliska människan kräver att tiden upphävs — särskilt i det fall som berörs här — genom att gärningsmannen naglas fast vid sitt brott. Därigenom och genom ett moraliskt tillbakavridande av klockan *kan han bli en medmänniska som förenas med sitt offer*. (R, s 47, min kursivering)

Detta påstående innehåller, som jag ser det, själva hjärtat av Amérys moralfilosofi. Améry är inte ute efter hämnd. Om han önskar att den kriminella försätts i samma tillstånd som han själv är det inte för någon småsint njutning i att åse dennes tillintetgörande. Jag skulle vilja hävda det motsatta: det Améry beskriver i denna passage är *försoning*. Att möta bödeln som en medmänniska låter sig inte göras inom juridikens domän (även om Améry, som alltid är realist, inte undervärderar vikten av rättsliga aktioner) — det är inte alls vad Améry menar med att "gärningsmannen naglas fast vid sitt brott". Amérys "medmänsklighet" kan heller inte uppnås genom ömsesidig glömska eller ovetskap, och inte genom vare sig förlåtelse eller etiskt fördömande. Endast om den kriminelle accepterar dådet som oåterkalleligt och oåterkalleligen hans och *gör uppror* mot den avsaknad av förnuft som styrde hans agerande, liksom mot tidens gång som gör dådet till ett oåterkalleligt historiskt faktum, kan han förenas med offret som en medmänniska. Detta uppror kopplar loss offret; den mentala hälsan och tilliten återställs, och följaktligen upplöses själva brottet. Ett sådant möte *är* detsamma som att vrida tillbaka klockan (mötet uppnås inte genom att klockan vrids tillbaka) — det upphäver historien genom att överskrida dess objektiva fakticitet. På så vis är denna uppmaning inte irrelevant för människor i yngre generationer, så länge de står emot lockelsen att urholka sin djupt rotade relation till sitt hemland och förflutna.

"Bortom skuld och gottgörelse" — skulle man till och med kunna hävda — kommer Améry att få sitt hem tillbaka, och Tyskland kommer inte längre att vara befläckt av dess smärtsamma förflutna, ett förflutet som likt ett eldsmärke knappast kommer att bortträngas. Améry ser inte denna regressiva försoning, eller detta att mötas i medmänsklighet, som ett övervinnande, för om det är något som skall övervinnas är det offret som sådant. Och övervinnandet innebär från offrets synvinkel, om än inte från samhällets, blott att brottet återigen bekräftas. Endast genom en ömsesidig överenskommelse att inte glömma eller ignorera, det vill säga genom att övervinna övervinnandet — att ursinnigt simma emot historiens ström — kan friden bli genuint återställd, och inte glömmas bort som krig.

Allt detta är dock omöjligt. Verklig moral utgörs, enligt Améry, av en strävan att övervinna en förlust som är dömd att gå förlorad om och om igen. Detta anas redan i verkets (talande cirkulära) undertitel: *Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, "en underkuvads försök att övervinna det oövervinneliga". Först och främst, vilket Améry talar om för oss gång på gång: "Den som blivit torterad förblir torterad". (JSS, s 64) Dessutom vet vi att övervinnandet i denna

kontext inte kan betyda något annat än *misslyckande*. Är inte detta just den "moraliska sanningen" i dilemmat? Men den motsägelse som följer av detta skall varken mystifieras eller upphöjas. Améry förklarar att motsägelsen inte är icke-logisk, åtminstone så länge den är moralisk. Det rör sig inte om en motsägelse mellan olika filosofiska argument, utan om en motsägelse mellan nödvändighet (*plikt*) och omöjlighet: filosofins själva ramverk. Den "yttersta frågan" för Améry är inte vad som *är* utan vad som *måste vara*, även om detta är omöjligt (och i den senare delen av detta påstående kan vi se den avgörande avvikelser från Kant). Detta betyder inte att omöjligheten är utsuddad eller förnekad. Vad som är nödvändigt är just upproret mot den omöjliga motsägelsen, vilket på sätt och vis redan inbegriper ett överskridande av motsägelsen, om så bara för att nå ett "obestämt dunkel" och förbli däri.

### Avslutande anmärkningar

Brytningen eller konflikten mellan det personliga och det universella är, som vi möjligtvis har kunnat notera, det som i stort karakteriserar moralen för Améry. Konfrontationen med verkligheten är i grunden personlig, även om denna verklighet inte utmärks av något "subjektivt". Den innebär snarare, om något, ett *berövande* av subjektiviteten. Samtidigt är den inte något "objektivt" eftersom den inte är given för eller av ett subjekt. Konfrontationen med verkligheten uppstår, åtminstone i de fall Améry beskriver, inom en *moralisk* kontext. Det "verkliga" är här inte någon brutal materialitet som är oberoende av eller föregår ett mänskligt ingripande; tvärtom är det ett patos som uppkommit som följd av mänsklig brutalitet.

Ogärningen som ogärning saknar objektiv karaktär. Massmord, tortyr, tillfogande av allehanda skador är objektivt sett ingenting annat än kedjor av fysiska händelser som kan beskrivas på naturvetenskapens formaliserade språk. Det är gärningar inom ramen för ett fysikaliskt, inte ett moraliskt system. (R, s 46)

Gärningar och känslor utgör den moraliska sfären. Trots att de i grunden är personliga och erfarenhetsmässiga är de endast betydelsefulla i relation till något annat. Så länge det "personliga" ytterst är avhängigt dessa relationer är det dessutom aldrig självbestämmande eller för den delen fast bestämt (det förblir, till och med för författaren själv, "exproprierat" och avyttrat). I en cirkulär (tragisk) kamp försöker Améry rädda den "offrets" position som fångslar (eller fångas) inom en sådan obestämbarhet. Kampen för att *upprätthålla* offerrollen gentemot tidens förlopp inbegriper ett upprättande av *värdighet* och tillika ett *uppror*, så väl som ett ansvarstagande och en förpliktelse, gentemot samhället (särskilt gentemot den skyldige). Denna offrets position, eller mer korrekt, *börda* [*imposition*] tycks mig vara mestadels frånvarande från den politiska eller filosofiska diskursen, och när den inte är frånvarande tenderar den att psykologiseras, sjukdomsförklaras eller placeras inom ramen för stora berättelser om maktkamper mellan subjekt och objekt (herre och slav); berättelser som rationaliserar (om än inte för rationaliseringens skull) en i grunden –irrationell och ogripbar situation. Även om dessa diskurser inte är överflödiga räcker de inte till.

Men ändå är bristningen i offrets röst, såsom offer, inte oväsentlig. Det är därför jag håller fast vid att undantagstillståndet är ett strukturellt drag i Amérys filosofi. Vi får inte på något vis banalisera eller normalisera (jag använder dessa termer i en teknisk bemärkelse, inte bara pejorativt) en sådan position, just för att den är belägen i utmärkena av *Geist*, och förblir där just

för att den inte är en ståndpunkt som vi själva kan välja, eller ett sätt att filosofera som vi kan bedöma som "bäst". Vi kan faktiskt inte vara berättare till en sådan filosofi. Patologin är framförd och skriven av *honom*; det är detta som menas med att den är "undantagsmässig", onormal och icke normaliserbar. Men vi kan lyssna och bidra till att dra texten mot dess filosofiska pol utan att samtidigt "appropriera" den helt och hållet. Träffpunkten, stängslet mellan oss och berättaren kan bibehållas genom en ömsesidigt exproprierad zon, nämligen "offrets", som förblir i tredje person.

Améry's uppror, tycks det mig, riktar sig mot ett pågående maktspel som han anser vara en del av den "naturliga" (om än dialektiska) tidens gång och som är en självuppfyllande självförstörelsemekanism. Om vi försöker karaktärisera honom som pessimist, eller för den delen optimist, går vi miste om "upprorets" egentliga betydelse. Ett uppror spekulerar inte om framtiden, emedan det kan uppstå kring och emot sådana spekulationer. Améry's uppror är alltid tveeggat — å ena sidan vänder det sig i intellektets namn mot det förflutna och verkligheten (inte minst mot vittnesbördets betydelse för hans egen text), å andra sidan vänder det sig i verklighetens namn emot intellektets tendens att överskrida och normalisera (förmågan att göra detta är redan given av själva förutsättningarna för dess möjlighet). Detta tveeggade uppror pekar framåt i Améry's patologi. *Pathos* måste begränsas av *logos* (och vice versa). I slutändan är målet för Améry inte att fastställa verkligheten utan att göra uppror mot den: att vrida tillbaka dess irreversibla öde.

Till skillnad från Descartes epokgörande *Betraktelser* är den arkimediska punkten i Améry's text på sätt och vis en tortyr, en förvridning — en sammanstötning mellan två kroppar: mot-människans, med sin hand (förlängd med ett tortyrredskap), och undermänniskans, med sina ur led vridna armar, upphängd på en krok. Det finns inga subjekt i tortyrkammaren, ingen eldstad och inget tvivel. Enligt hans eget vittnesbörd bestämdes Améry's subjektivitet till stor del av hans "mot-människa" när denne bokstavligen bröt sig in i hans personlighet, hans person, hans kropp, innanför det tunna lagret av skyddande hud, och oåterkalleligen förvred hans inre tidsuppfattning. Den inre tidsuppfattningen uppfattas traditionellt som subjektivitetens fäste, eller, i heideggerska termer, den temporaliserande aktivitet som beaktar den oreducerbara möjligheten till autenticitet och införlivande. Vi kan därför börja uppskatta hur Améry's text (hans patos), genom att radikalt förskjuta undersökningens grundval, lyckas ifrågasätta det universella i Heideggers påstående att "*Ingen kan ta bort döendet från den andre*".<sup>14</sup> Med andra ord underminerar detta beskrivningen av den mänskliga subjektivitetens natur som ensam, självständig och ogenomtränglig.

Nu skulle vi förstås kunna packa ihop de insikter som vi erhållit från Améry i en portfölj och bära runt på den, låt säga som en polemik mot Descartes eller Heidegger, eller mot moderniteten, och kanske till och med under vägens gång bidra till upplysningsprojektet och självkännedomens framåtskridande, vilket i sig skulle vara en betydelsefull bedrift. Men låt oss bara hålla det faktum i minnet att detta packande är vad Améry kallar "abstraktion" eller "normalisering". Vi tar idén och skiljer den från vittnesbörden, från det undantag i vilket den grundar sig — från *denna* persons upplevelse. Och då måste vi fråga oss själva: Vad för slags sanning kan denna abstraherade idé uttrycka? Kan den förbli den *moraliska* sanning som författaren hävdar att den är, och som vi vill att den ska vara?

*Jenseits von Schuld und Sühne* inleds med orden *var försiktig*. "Var försiktig, rådde mig en välmenan—de vän." (*JSS*, s 18) Améry råddes att vara försiktig

för att inte överbelasta sina lyssnare med berättelser om fasorna — de hade fått nog av sådana. Améry tar till sig detta råd. Han söker en grå väg, ett dunkel, som på något vis skulle kunna undvika en ältande sentimentalitet å ena sidan, och en lekfull och distanserad rationalism å andra sidan. Följakt—ligen uppmanar han varken till empati eller identifiering (ett monadiskt och approprierande möte i —jaget), och inte heller till förening (en försonande vi—bildning). Jag tror att Améry i en strävan som i sig är hopplös försöker "vrída oss", att dra oss till tankens gräns. Oavsett om detta kan bli fruktbart eller om det är dömt att misslyckas måste vi närma oss hans verk personligen — och med försiktighet.

*Jag vill tacka Transregional Center for Democratic Studies, samt Richard J Bernstein och Simon Crichtley för inspiration och förslag, och slutligen Victoria Fareld som har hjälpt till och redigerat denna essä, för hennes uppmuntran, tålamod och insikt, och inte minst för titeln.*

- 
- 1 Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1977, s 148. I fortsättningen anges boken som "(JSS, sidnummer)". Den biografiska skissen bygger mestadels på Sidney —Rosenfelds "Afterword" i den engelska översättningen *At the Mind's Limits*, Bloomington, —Indiana University Press, 1980, s 104—111.
  - 2 Vi kan redan här preliminärt fastställa tre huvuddrag i denna särskilda sorts tortyr: *söndervridningen* (generellt sett en markering av oduglighet och hjälplöshet), *upphängningen* (på kroken, vilken också kan relateras till dunkel och förfrämligande) och slutligen *förvridningen* (vilken är latinets ord för tortyr (*torquere*)). Alla dessa element får symboliska funktioner vad gäller såväl stil som innehåll i Amérys text — nästan som om texten själv vore under ständig tortyr. Jag kommer att göra mitt bästa för att få detta att bli tydligt i denna essä.
  - 3 Jean Améry, "Hur mycket hembygd behöver en människa?", *Psykoanalytisk tid/skrift* 2005: 11—12, övers Mats Leffler, s 36.
  - 4 Améry brukade beskriva sig själv på följande vis: "Som icke—icke jude är jag jude". (JSS, s 147)
  - 5 "An den Grenzen des Geistes", "Die Tortur", "Wieviel Heimat braucht der Mensch?", "Ressentiments" och "Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein".
  - 6 Begreppet *dunkel* kan ses som en egendomlig variant av "försoning", som motstår den förening (och för Améry förlåtelse och glömska) som förutsätts i ett dialektiskt upphävande (*Aufhebung*), och som samtidigt passionerat kämpar emot ett motsatsförhållande eller avståndstagande.
  - 7 Det kan möjligtvis vara till hjälp att tänka på ordet "—personlig" i dess starka innebörd (från "person") som *kroppslig*, fysisk, och *inte* utifrån dess vanligare konnotationer "privat" och "subjektiv" eftersom subjektiviteten och privatlivet på många sätt förstörs eller förtrycks av ett kroppsligt patos. I denna essä använder jag konsekvent ordet "personlig" i dess mer renodlade form.
  - 8 Han skriver i förordet: "Därför utgår jag, i dag precis som igår, från en konkret händelse utan att för den skull förlora mig i den. I stället ser jag den alltid som ett tillfälle till reflektioner som går utöver rena förnuftsresonemang och den logiska argumentationens fröjder till tankeområden som nu och i fortsättningen kommer att präglas av ett ovisst dunkel, men aldrig förlora mig i den [...]" (JSS, s 13)
  - 9 Ben—Shai utgår från den engelska utgåvan, "At the Mind's Limits", men vare sig *mind* eller *medvetande/ande/tanke* fångar det tyska ordet *Geists* alla konnotationer. Ö a.
  - 10 Jag använder här ordet "förlust". Jag vill understryka att offrets *förlust* av tillit skall kontrasteras mot skeptikerns *avsaknad* av tillit på ett liknande vis som Amérys "realism" — vilken uppstår i och genom upplevelse — skall kontrasteras mot det vi kallar "naiv realism" eller "myten om det givna". Den senare definierar "det verkliga" som något redan givet, oberoende av, eller föregående mänsklig upplevelse och inblandning. Enligt Améry framträder "det verkliga" med full kraft endast inom en mänsklig (alltför mänsklig) brutalitetskontext — inte som perceptionens objekt utan som fångenskapens och tortyrens patos. En liknande differentiering kommer senare att uppstå kring temat "hemlöshet", där *förlusten* av ett hem (hemlängtan) — vilken är den konkreta erfarenheten för en utlänning i påtvingad exil — kontrasteras mot den existentiella (metafysiska) bekräftelsen av en

*avsaknad* av hem (hemlöshet) — vilken är avgörande för de "mänskliga villkoren". Dessa olikheter bör beaktas för att vi ska kunna förstå hur Améry's verk gör anspråk på att överskrida det metafysiska, det transcendentala, det generaliserande och det normaliserande.

- <sup>11</sup> Améry, "Hur mycket hembygd behöver en människa?", s 34.
- <sup>12</sup> Lägg märke till något som är typiskt för Améry: han framställer inte sin reaktion mot Nietzsche genom att föra fram ett positivt påstående som kontrast till –Nietzsches, eller genom att peka ut brister i Nietzsches argument. Han reagerar snarare med ett helhjärtat mot—uppförande av just den inställning (detta är åtminstone argumentet) som Nietzsche själv beskriver som "slavmoral" och som han nedvärderar. Detta, tror jag, är vad Améry menar när han beskriver sig själv som en reaktionär "i ordets rätta bemärkelse" (*JSS*, s 127). Det som filosofen i fråga fördömer, är detsamma som Améry bejakar och kämpar för. Det som filosofen bejakar och hyllar, nedvärderar Améry. Det är en filosofi som gör uppror. Skillnaden mellan "kritik" och "uppror" är något vi behöver vara lyhörda för överlag.
- <sup>13</sup> Jean Améry, "Ressentiment", övers Tommy Andersson, *Glänta 4.06*, s 43. I fortsättningen anges essän som "(R, sidnummer)".
- <sup>14</sup> Martin Heidegger, *Varat och tiden*, bd 2, övers Richard Matz, Göteborg, Daidalos, 1993, s 20.

---

Published 2007–02–20  
Original in English  
Translation by Malin Lundh  
Contribution by Glänta  
First published in *Glänta 4/2006*  
© Roy Ben-Shai/Glänta  
© Eurozine